

Cómo citar en APA: Juliao-Vargas, C. G. (2025). ¿Una lectura ética de Deleuze? *Escritos*, 33(70), 1-17.
<https://doi.org/10.18566/escr.v33n70.a06>

Fecha de recepción: 10 de febrero, 2025

Fecha de aceptación: 13 de junio, 2025

¿Una lectura ética de Deleuze?

An Ethical Reading of Deleuze?

Carlos German Juliao-Vargas¹ 

1 Maestría en Estudios Sociales, Políticos y Económicos (Instituto de Estudios Sociales de la Universidad Católica de París, 1989); Maestría en Dirección Universitaria (Universidad de los Andes, Bogotá). Docente de Filosofía, Pedagogía y Ciencias Humanas y Sociales. Desde 1992 hasta 2018 trabajó en la Corporación Universitaria Minuto de Dios (UNIMINUTO) como docente, investigador, director del programa de Licenciatura en Filosofía, decano de la Facultad de Educación, vicerrector académico y director de investigaciones. Actualmente, hace parte del grupo interinstitucional de investigación Tlamatinime. Correo electrónico: cgjuliao@gmail.com.



RESUMEN

¿Se puede realizar una lectura ética de la obra de Gilles Deleuze? La respuesta simple es que, aunque él es más conocido por su trabajo en filosofía política, estética y ontología, su pensamiento también contiene elementos (temas relacionados con la libertad, el poder, la subjetividad y la relación del individuo con el mundo) que podrían ser interpretados desde una perspectiva ética. Pero nuestra respuesta, aunque tiene en cuenta lo anterior, va por otro lado: planteamos la cuestión de la existencia de cierta circularidad entre ética y lectura, pero también, dando un giro, entre ética y lectura enfrentadas entre sí. Y lo hacemos desde dos escenarios: la lectura que Deleuze hace de ciertos filósofos y la lectura que sus comentaristas (y nosotros en este artículo) hacen de su obra, continuando un movimiento interno del pensar desde Deleuze hacia otras obras. En últimas, se trata la cuestión del leer y comentar.

Palabras clave: Deleuze, Ética, Ontología, Lectura, Interpretación, Poder, Subjetividad.

SUMMARY

Can we carry out an ethical reading of the work of Gilles Deleuze? The simple answer is that, although he is best known for his work in political philosophy, aesthetics and ontology, his thought also contains elements (themes related to freedom, power, subjectivity, and the relationship of the individual to the world) that could be interpreted from an ethical perspective. But our response, although it takes the above into account, goes the other way: we raise the question of the existence of a certain circularity between ethics and reading, but also, in a twist, between ethics and reading confronted with each other. And we do it from two scenarios: the reading that Deleuze makes of certain philosophers and the reading that his commentators (and we in this article) make of his work, continuing an internal movement of thinking from Deleuze towards other works. Ultimately, it comes down to the issue of reading and commenting.

Keywords: Deleuze, Ethics, Ontology, Reading, Interpretation, Power, Subjectivity.

“Cuando escribo sobre un autor, mi ideal sería no escribir nada que pueda entristecerle, o, en caso de que haya muerto, nada que pueda hacerle llorar en su tumba: pensar en el autor sobre el que se escribe [...]. Evitar la doble ignominia del erudito y del familiar. Devolver a un autor un poco de la alegría, de la fuerza, de la vida amorosa y política que él ha sabido dar, inventar”.

Gilles Deleuze, *Diálogos*

En este artículo buscamos plantear una problemática de fondo: ¿cómo leer a los filósofos? Entendemos aquí la lectura en un sentido público: el texto escrito (comentario) que resulta de la lectura de un autor ofrecido a un público lector. Desde Deleuze, creemos, se trata de un problema común a todo texto que desee vincularse a otro (lector) bajo el signo del pliegue: cómo explicarle, cómo implicarlo, cómo complicarlo.² Normalmente el lector se preguntará: ¿es un buen o un mal comentario?, lo que implica una postura ética. Pero más al fondo planteamos la cuestión de la existencia de cierta circularidad entre ética y lectura, pero también, dando un giro, entre ética y lectura enfrentadas entre sí. O, si se quiere, planteamos la cuestión de la ética de la lectura: de Deleuze y por Deleuze. Lo hacemos como sus lectores, siendo él el pretexto para esta circularidad, porque, a través de parte de su obra, es que haremos dicho viaje.

La primera pregunta al trabajar sobre un autor es por qué él en particular y no otro cualquiera: ¿qué tiene de diferente? ¿Qué tiene que enseñarnos que otros no puedan? Así, parecería apropiado explicar las razones que nos llevaron a escribir sobre Deleuze, cuyo pensamiento ha sido asociado durante mucho tiempo con mayo de 1968, las revueltas estudiantiles de los años 1970 y la subversión. Muerto en 1995, Deleuze afirmó ser un filósofo y un metafísico. Su filosofía, que quiere constituir un plano de inmanencia total pensado en términos vitalistas, ha sido atacada y resumida crudamente como una “filosofía del deseo”, pero ¿será posible alcanzar el saber desde el desear?³ Aunque siempre ha estado presente en estudios de literatura, comunicación y cine, solo recién su pensamiento ha (re)comenzado a ser reinterpretado en las ciencias sociales y la filosofía. En ese sentido, nos parece que esas primeras preguntas que planteamos, tan obvias, olvidan una cuestión más fundamental. Si uno quiere dedicar su vida al pensamiento, se ve obligado a comenzar desde la base, cuestionando el pensamiento mismo. Entonces, en vez de privilegiar las preguntas ¿por qué? y ¿qué? para definir un sujeto y un objeto de investigación, usaremos, como recomienda Deleuze en su *Nietzsche y la filosofía*,⁴ la pregunta ¿quién?⁵

2 Nos parece interesante al respecto la tesis de Bayard, cuando convierte aquella, en apariencia, vergonzosa realidad de la no-lectura (y del hablar de libros que no se han leído) en la médula misma de la lectura y, gracias a un bucle paradójico, evoca las intuiciones existentes en obras de Musil, Wilde, Valéry o Montaigne acerca de la fertilidad del olvido, de los obstáculos que puede generar la lectura o de la capacidad creadora del lector (o no-lector). Pierre Bayard, *Cómo hablar de los libros que no se han leído* (Barcelona: Anagrama, 2008).

3 Carlos Germán Juliao-Vargas, “De Spinoza a Deleuze y Guattari: El deseo como poder de afirmación y de creación”, *Nuevo Pensamiento*, Vol. 12, no. 20 (2022): 64-79, <https://p3.usal.edu.ar/index.php/nuevopensamiento/article/view/6608>; Carlos Germán Juliao-Vargas, “El deseo, cuestión existencial, estética y filosófica”, *Ética & Cine Journal*, Vol. 13, no. 2 (2023): 75-86, <https://doi.org/10.31056/2250.5415.v13.n2.41972>

4 Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía* (Barcelona: Anagrama, 1971).

5 “¿Entonces qué? exclamé con curiosidad. ¡¿Entonces quién? deberías haberte preguntado! Así habla Dionysos, después se calla, de la manera que le es particular, es decir, seductoramente”. Nietzsche citado en Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 81.

Con esta pregunta, lo primero que pensamos es ¿quién fue Deleuze? Pero esta no sería la pregunta correcta, pues hay que pensar el ¿quién? como “en retirada”: ¿quién lee a Deleuze? Cuestión social que implica toda una dinámica interpretativa, a través de la cual el texto sirve como punto medio relacional. Por tanto, la formularemos así: ¿quién interpreta a Deleuze?, ¿quién intenta apropiárselo?, ¿quiénes somos nosotros, comentaristas de Deleuze, frente al mismo Deleuze cuando lo leemos?

Sin embargo, esta primera pregunta del ¿quién? todavía se refiere a un qué objetual (es “Deleuze”), pues debemos dirigirnos no tanto a una biografía cuanto a un corpus bibliográfico designado con el nombre propio “Deleuze”. Y un corpus también es un cuerpo y, como todo cuerpo, lo tratamos, lo curamos, lo desmembramos: un cuerpo sobre el que experimentamos. Si la pregunta ¿quién? intenta comprender los deseos y voluntades internos de los comentaristas (los mismos que construyen e individualizan el corpus), ¿qué? se referirá al constructo resultante. Ambas preguntas son dos partes de la pregunta ¿quién dice qué? y serían insuficientes si no añadimos una tercera, referente al momento de la reflexividad: ¿cuál es nuestra voluntad respecto de Deleuze? ¿Qué queremos realizar con él? Cualquier investigador que reflexione sobre el trabajo que realiza debería pensar en esta pregunta simple pero importante: ¿qué novedad diremos que no se haya dicho ya antes?

Estos interrogantes combinan lo sin precedentes y lo indescriptible. Todo investigador solo puede sentir cierta ansiedad al perseguir a los grandes autores. A la manera de Deleuze, que veía en la *Ética* de Spinoza una ética completamente distinta⁶ (la ética de los escolios), buscamos una ética oculta, una ética que debemos descubrir; porque creemos detectarla en Deleuze, habría que hacer el mismo ejercicio con nuestra propia ética. Detrás de la cuestión de la ética en Deleuze está la cuestión de nuestra ética frente a Deleuze: ¿quiénes somos?

Entonces, la respuesta a todos estos cuestionamientos vendrá después de arrojar luz sobre la primera: ¿por qué Deleuze y no otro filósofo? ¿Cómo puede él ayudarnos a pensar? Después de responderla, Deleuze ya no será visto como un filósofo entre otros, pues hay razones detrás de su elección. Se combinarán así ética e interpretación, dos temas cuyas coordenadas determinan nuestro argumento. La *ética* es el tema contingente –variante– de nuestro estudio; fue elegido, pero podríamos haber elegido otro (política o estética, por ejemplo). La *interpretación* (desde la lectura) es el tema necesario –invariante–, la base de nuestra reflexión, asumiendo, desde su etimología del latín *interpretari* (explicar, exponer, entender), *interpres* (agente, traductor), e *inter* (entre) que podemos establecer muchas *intersecciones* e *interferencias* entre lectura, interpretación y ética. No queremos decir aquí que la interpretación sea un presupuesto de la lectura ni un método como tal, más bien tenemos la intuición de que no podemos leer un texto sin tener una mínima reflexión sobre lo que significa leer un texto. Ninguno de estos dos temas tendrá prioridad sobre el otro: su diferencia, inmensurable, es una diferencia de naturaleza. Podríamos decir, en cierto modo, que la interpretación es una forma de constituir la ética: este es nuestro objeto de estudio y experimentación.

6 Véase en particular el bellísimo texto sobre los escolios, escondido detrás de un “apéndice” de *Spinoza y el problema de la expresión*: “Hay pues como dos Éticas coexistentes, una constituida por la línea o el raudal continuos de las proposiciones, demostraciones y corolarios, la otra, discontinua, constituida por la línea quebrada o la cadena volcánica de los escolios”. Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión* (Barcelona: Muchnik Editores, 1996), 341.

Una lectura de la ética en Deleuze

¿Hay una ética en Deleuze? La cuestión no es tan sencilla como parece; además, es una mala pregunta, pues no plantea la cuestión de la performatividad del pensamiento deleuziano, de aquel quien, parafraseando a Sloterdijk,⁷ es un pensador en escena. Porque, si tuviéramos en cuenta la forma y el contenido, diríamos así: sí hay una ética en el pensamiento de Deleuze (lo que responde a la pregunta: ¿habla Deleuze de ética?), pero es en su modo mismo de pensar donde podemos descubrirla (lo que responde a una segunda pregunta: ¿habla Deleuze éticamente cuando habla de ética?). La filosofía deleuziana nunca es simple, pues está hecha de entrelazamientos, cruces y encuentros, y los comentaristas de Deleuze han seguido bien a su maestro en este punto. Como indica León, Deleuze usa el término “moralidad” para definir todo “conjunto de reglas restrictivas, como un código moral, consiste en juzgar las acciones y las intenciones relacionadas con valores trascendentes o universales: esto es bueno, eso es malo”. Y, por el contrario, llama *ética* a “un conjunto de reglas facultativas que posibilitan evaluar lo que hacemos, decimos y pensamos según el modo de existencia inmanente que esto implica”.⁸

Ahora bien, una de las críticas frecuentes que se hace a la filosofía deleuziana es su presunta inconsistencia en el nivel de la ética y la política: sin valores que defender, sin jerarquía, sin ideales que alcanzar, sería una filosofía de la inmanencia práctica: “Esta es la razón por la que tenemos siempre las creencias, los sentimientos y los pensamientos que merecemos en función de nuestro modo de ser o de nuestro estilo de vida”.⁹ En esto, la crítica se acerca a aquellas dirigidas a todos los pensadores de su generación, como lo resume polémicamente Lardreau: “Es según el orden que los pensadores de la diferencia sean pensadores indiferentes”.¹⁰ ¿Deberíamos concluir que no hay ética en Deleuze, como sugieren algunos, o que cualquier ética es imposible en su pensamiento? Hay ahí un tema de investigación interesante, ya parcialmente explotado por Philippe Mengue,¹¹ Jean-Clet Martin¹² y Carlos Béjar.¹³

Mengue intenta entender a Deleuze como el pensador de un sistema filosófico abierto. Así, distingue varias características de esta ética que sitúa junto a la política: “Ética de la resistencia contra el reino aplastante de la comunicación y de los pensamientos ‘comunes’ o consensuados. Pero también ética de lo pequeño, de lo ‘micro’ frente a lo grande, o más bien frente a las opiniones ‘mayores’ de las ‘mayorías’. [...] Ética entonces de aquello que deviene, que realmente tiene lugar, que acontece, que introduce lo realmente nuevo; ética entonces de los devenires, de los que la historia y la política no son más que las recaídas, la estabilización y la masificación globalitaria”.¹⁴

7 Peter Sloterdijk, *El pensador en escena: el materialismo de Nietzsche* (Valencia: Editorial Pre-Textos, 2000).

8 Eduardo Alberto León, “Gilles Deleuze: hacia una ética inmanente del deseo”, *Revista Filosofía UIS*, Vol. 17, no. 2 (2018): 195, <https://doi.org/10.18273/revfil.v17n2-2018011>

9 Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 3.

10 Guy Lardreau, *L'exercice différent de la philosophie. À l'occasion de Deleuze* (Paris: Éditions Verdier, 1999), 63.

11 Philippe Mengue, *Deleuze o el sistema de lo múltiple* (Buenos Aires: Las Cuarenta, 2008).

12 Jean-Clet Martin, *La philosophie de Gilles Deleuze* (Paris: Éditions Payot, 2005).

13 Carlos Béjar, “Las derivas éticas del concepto de ‘repetición’ y su prolongamiento en la teoría de lo minoritario en la filosofía de Gilles Deleuze”, *Tópicos. Revista de Filosofía*, no. 61 (2021): 259-93, <https://doi.org/10.21555/top.v0i61.1179>

14 Mengue, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, 139.

Lo que importaría tanto para Deleuze como para Foucault sería lo intempestivo de la lucha: “Sólo se hace hincapié en la necesidad de la lucha, siempre a reemprender, contra los poderes, los órdenes, las estratificaciones de todo tipo, en vistas a la liberación de los flujos de deseo. Esto es, exactamente, lo que define la posición ética por excelencia”.¹⁵

La ética de Deleuze sería la ética del luchador marginal, del rebelde, de quien resiste, una ética para siempre empezar de nuevo, siguiendo a Nietzsche cuando afirma: “Por fortuna aprendí pronto a separar el prejuicio teológico del prejuicio moral, y no busqué ya el origen del mal por detrás del mundo”.¹⁶ Lo mismo señala Martin, quien, además del aspecto combativo, destaca la importancia de los afectos y del cuerpo, que vincula a la exigencia de Spinoza: “Una tipología de los afectos, una etología diferencial capaz de describir las composiciones de las relaciones en un plano de inmanencia”,¹⁷ de las cuales el cuerpo sin órganos, una metáfora para referirse a los cuerpos instalados fuera de las normas,¹⁸ es el concepto central: “Por eso el problema del cuerpo sin órganos está incluido en la gran pregunta de Spinoza sobre el poder de los cuerpos: no sabemos en absoluto hasta dónde llega un cuerpo y de qué es capaz. ¿Qué puede hacer un cuerpo? ¿En qué medida se ejerce su poder de afectar y de ser afectado? ¿Una pregunta como ésta atañe realmente al problema de una ética de las relaciones!”.¹⁹

Y si la acción ética es la del cuerpo que viaja (cuerpo nómada), siempre se opone a la acción de los aparatos estatales: “A estos nómadas, con su vegetación loca y sus delirios, sus rizomas y sus galerías subterráneas capaces de perforar o desgarrar la división despótica de las categorías, la *Crítica de la Razón Pura* debe derrotarlos de una vez por todas, dentro de su arena, para que, en la cuna del mundo, el gladiador victorioso se levante habiendo sofocado los gérmenes de esta vida que muerde a todos los tipos humanos, rechazando el desarrollo sedentario e irreversible de una raza en particular”.²⁰

Y Béjar plantea que la idea deleuziana de repetición, aunque sea “una categoría ontológica que cumple un eminente papel en relación con el tiempo y la constitución de la subjetividad”, también tiene implicaciones éticas que cuestionan las pretensiones de la ley moral. Para él, “es esta deriva ética la que pone al concepto de ‘repetición’ en conexión con temas y problemas que aparecerán más tarde en las obras que Deleuze escribió junto a Guattari y que se inscriben de lleno en un pensamiento de corte ético-político”.²¹

15 Ibid., 142.

16 Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral* (Madrid: Alianza Editorial, 2005), 8.

17 Martin, *La philosophie de Gilles Deleuze*, 68.

18 Para comprender el concepto, es clave la definición deleuziana del deseo, que desafía su visión psicoanalítica. El tema central del *Anti Edipo* es que el deseo no es un escenario teatral, sino una fábrica que crea “máquinas deseantes”. El *cuerpo sin órganos* es una producción de deseo; es un cuerpo sin imagen (previo a la representación orgánica), pero es inevitable porque siempre nos penetra, así como nosotros lo penetramos constantemente. Ejemplos: el cuerpo hipocondríaco, cuyos órganos se van destruyendo, o el cuerpo esquizofrénico, que libra una batalla contra sus propios órganos. Para Deleuze, el gran libro sobre el “cuerpo sin órganos” es la *Ética* de Baruch Spinoza: atributos, elementos, intensidades que ignoran la oposición de lo uno y lo múltiple, ya que hay una mezcla de fusiones, de idas y venidas, de fugas: “El cuerpo no es más que un conjunto de válvulas, cámaras, esclusas, recipientes o vasos comunicantes”. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (Valencia: Editorial Pre-Textos, 2002), 158. La idea de *etología diferencial* sugiere una forma de analizar las sensaciones y las relaciones entre los seres vivos de forma más dinámica y compleja, considerando las diferencias y los cambios que se producen.

19 Martin, *La philosophie de Gilles Deleuze*, 75-76.

20 Ibid., 92.

21 Béjar, “Las derivas éticas”, 260.

Claro que, aunque no lo abordemos en este artículo, también se podría argumentar una “ética de corte estoico” en la obra de Deleuze, basada en una selección inmanente, sobre todo si se tienen en cuenta varias de sus premisas clave, como la vida como una experiencia por potenciar (hacer crecer la vida vs. verdad en sí fija), la gestión de los afectos, la crítica a las estructuras represivas del deseo, la cuestión del pensamiento nunca separado de la acción, y la búsqueda de la libertad a través del saber y la comprensión de los procesos internos. O temas como el de la herida, tratado en las series de *Lógica del sentido*²² o *de la interpretación de los signos* (cuestión retomada en las monografías deleuzianas).

*Lo que acá se resalta es que la ética deleuziana es siempre una ética de la oposición, una ética intempestiva, también del orden de la etología, es decir, de lo que un cuerpo puede hacer.*²³ En todo caso, estos autores citados mencionan “en parte” a la ética deleuziana, en la medida en que sus comentarios apuntan a dos libros, *Anti Edipo*²⁴ y *Mil mesetas*,²⁵ obras coescritas con el psicoanalista Félix Guattari. Pero rara vez hacemos el trabajo de revisar todo el corpus deleuziano. Y esta cuestión es fundamental, dado que nunca se plantea la pregunta reflexiva de una *ética de la lectura*: ¿por qué leer un libro de Deleuze en vez de otro? ¿De dónde viene esta elección? ¿Qué es esa construcción de cierto “Deleuze” con el que trabajamos?

Antes de avanzar, volvamos a Deleuze, quien en sus libros fue él mismo un comentarista, por lo que estas preguntas pueden aplicársele. Podría haber una pista que apoye nuestra intuición: los autores que Deleuze eligió comentar al inicio de su carrera académica (Hume, Spinoza, Nietzsche) tienen algo especial: “Existe para mí un vínculo secreto constituido por la crítica de lo negativo, la cultura de la alegría, el odio a la interioridad, la exterioridad de las fuerzas y de las relaciones, la denuncia del poder”.²⁶ Por ello, tal vez, es que León afirma: “La cuestión fundamental de la ética, según Deleuze, no es ¿qué debo hacer? –la pregunta de la moralidad–, sino más bien ¿qué puedo hacer o qué soy capaz de hacer?, que es la cuestión correcta de una ética sin moralidad. Dado mi grado de poder, ¿cuáles son mis capacidades? y ¿cómo puedo entrar en posesión activa de mi poder? ¿Cómo puedo ir al límite de lo que puedo hacer?”²⁷

Sin embargo, aunque Deleuze no dedicó un libro exclusivo al tema de la ética, obras como *Spinoza, filosofía práctica* y algunas partes del *Anti Edipo* (que él mismo calificó como su libro más ético) abordan de forma explícita cuestiones éticas, aunque no de manera sistemática; por ello, y tal vez eso es lo más retador, la ética (como cualquier otro tema) no aparece con total evidencia en los textos de Deleuze, siempre hay que leer, escudriñar e interpretar. Deleuze se acerca a la ética de modo indirecto, reconociendo que está estrechamente vinculada con la libertad, la creatividad y el devenir, cuestiones que no pueden ser reducidas a una estructura rígida. En *Spinoza, filosofía práctica*,²⁸ subraya cómo Spinoza considera la ética no como un conjunto de normas o deberes, sino como aquella capacidad de aumentar nuestra potencia de actuar, es decir, de afirmar la vida. En *Nietzsche y la filosofía* presenta el pensamiento

22 Gilles Deleuze, *Lógica del sentido* (Barcelona: Paidós, 2005).

23 Una ética como la de Deleuze intentará comprender los afectos de los individuos, por eso la llamamos “etología”: así, lo que define a un individuo es su capacidad de verse afectado, y comprender a un individuo en una situación es comprender su poder de afectar y ser afectado.

24 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* (Barcelona: Paidós, 1985).

25 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (Valencia: Editorial Pre-Textos, 2002).

26 Gilles Deleuze, *Pourparlers. 1972-1990* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1990), 14.

27 León, “Gilles Deleuze”, 197.

28 Gilles Deleuze, *Spinoza, filosofía práctica* (Barcelona: Tusquets, 2006).

trágico y sus repercusiones en el campo del saber: “Este instinto de venganza se ha apoderado hasta tal punto de la humanidad, a lo largo de los siglos, que toda la metafísica, la psicología, la historia, y sobre todo la moral, llevan su huella”.²⁹ ¿Entraría la ética en esta serie de disciplinas que no nos permiten comprender la animadversión, sino que, por el contrario, resultan de esta? ¿Por qué utiliza Deleuze la expresión “repetir es *comportarse*, pero con respecto a algo único o singular, que no tiene algo semejante o equivalente”³⁰? ¿Por qué la moral de lo general es miope, rígida y despótica? ¿La noción de destruir las estructuras opresivas de la sociedad y del inconsciente, clave en el *Anti Edipo*, no es, en última instancia, un acto ético, porque apunta a liberar la potencia creativa del sujeto? Deleuze muestra que se requiere una “nueva forma de pensar” que altere el principio del que depende el pensamiento, que rectifique el principio genealógico mismo, es decir, que opere una transmutación reflexiva.³¹ ¿No nos invita así Deleuze a revisar nuestras disciplinas?, ¿será que el mismo concepto de ética es el que plantea problemas?

Por todas estas razones, en vez de afirmar o negar que haya una ética en Deleuze, preferimos ver lo ético de su obra como un continuo entre la unidad del tema de la ética y su opuesto, la multiplicidad de temas (o incluso la ausencia de un tema único). Y ello porque estas citas de *Nietzsche y la filosofía*, como muchos otros comentarios de Deleuze, nos desafían a un nivel diferente, pero vinculado: ¿es Deleuze o Nietzsche quien habla? ¿Es el comentarista o el autor comentado el que sobresale? Así, la misma forma problemática de comentar que usa Deleuze nos obliga a acercarnos a otro nivel, aquel de la interpretación: ¿qué debemos pensar del uso que hace Deleuze de los autores? ¿Quién habla en los textos de Deleuze, él o los autores que comenta y cita? Estas cuestiones reafirman que la ética en Deleuze ha de considerarse como un proceso continuo de lectura, interpretación y creación.

Una lectura de la interpretación filosófica en Deleuze

La interpretación es un tema poco estudiado entre los comentaristas de Deleuze. Primero, porque el propio Deleuze habla muy poco de ello;³² segundo, porque a él se le reprocha no haber interpretado bien a los autores: falsifica sus ideas, gestando “un niño a sus espaldas”, según su propia expresión:

Pero, sobre todo, mi manera de salirme con la mía en aquella época [cuando hacía la historia de la filosofía] era, creo, concebirla como una especie de sodomía o, lo que viene a ser lo mismo, de inmaculada concepción. Me imaginé yendo a espaldas de un autor y dándole un hijo, que sería suyo y que, sin embargo,

29 Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 31.

30 Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición* (Madrid: Amorrortu, 2002), 21.

31 Para muchos pensadores, hay “puntos de inflexión”, momentos cruciales cuando todo se pone patas arriba. Creemos ver un punto de inflexión en el pensamiento deleuziano con los sucesos de mayo del 68. En efecto, es en ese momento cuando Deleuze conoce a Félix Guattari (colaboraron en su primer libro, *Anti Edipo*, en 1972, lo que supondrá un cambio en las preocupaciones filosóficas, el estilo de escritura y el vocabulario), cuando cambia de universidad (salida de Lyon y llegada a París 8) y de editorial (de PUF a Minuit). Estos cambios superficiales a nivel biográfico apoyan la idea de que se estaba generando, a nivel sociocultural, una transformación radical y que Deleuze se vio afectado por ella.

32 ¿No se entendió su lema “Experimentad, no interpretéis jamás”, que encontramos en particular en los *Diálogos*, escrito en colaboración con Claire Parnet, como un rechazo a la interpretación, seguido en esto por los deleuzianos que se enorgullecen de nunca interpretar? Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Diálogos* (Valencia: Editorial Pre-Textos, 1980), 58.

sería monstruoso. Que sea suyo es muy importante, porque el autor tuvo que decir todo lo que le hice decir. Pero también era necesario que el niño fuera monstruoso, porque yo tenía que pasar por toda clase de cambios, deslices, roturas, emisiones secretas que me producían un gran placer.³³

Algunos comentaristas se han interesado por esto. A este respecto, resulta interesante un artículo de Lardreau,³⁴ en primer lugar por las distinciones que establece en la equívoca expresión “historia de la filosofía”, distinguiendo tres maneras filosóficas de hacer la historia de la filosofía:

En un primer sentido, la historia de la filosofía se definirá como la disciplina positiva cuyo ideal (incluso si lo reconocemos como imposible) es la presentación “objetiva” de los sistemas filosóficos, no simplemente sistemas posibles, sino actuales. [...] Bajo un segundo régimen, la historia de la filosofía se concebirá (más o menos clara y distintamente) como intervención en la filosofía, toma de partido, elección de un sistema, porque éste se articula lo mejor posible, trae a su máxima potencia las tesis a las que el historiador da crédito; pero no es su pensamiento, sino un pensamiento que ha hecho suyo: afirma una decisión de algún modo impersonal, de modo que si él responde a ella, ella no responde menos por él.³⁵

El tercer tipo de historia de la filosofía que Lardreau aplica a Deleuze es aquella en la que el historiador propone su propio sistema, su propio pensamiento, que, poco a poco, “[él] modifica, rectifica, mediante la exposición de un sistema que sólo le es nominalmente ajeno (es decir, que le exime provisionalmente de hablar en nombre propio)”.³⁶ Pero Deleuze no habla solo de sí mismo. Los “errores” que comete en la interpretación de los filósofos o, como dice Lardreau, las “falsificaciones”, tienen como objetivo “[exhibir] una verdad que le está oculta; a costa de una falsedad que, cada vez, prohíbe una interpretación estúpida o vil”.³⁷ En otras palabras, y falsificando nosotros también a Lardreau, hay significados virtuales en los textos filosóficos y Deleuze busca actualizarlos. Así, la manera deleuziana de practicar la historia de la filosofía es como un “arte de la falsificación”, en la medida en que hace plausibles las nociones o sistemas filosóficos del pasado sin preocuparse por reproducirlos en su objetividad. Deleuze no solo actualiza sentidos que antes le estaban ocultos (¿no es lo que hace todo lector?), sino que –y esta es nuestra

33 Deleuze, *Pourparlers.1972-1990*, 15.

34 Guy Lardreau, “L’histoire de la philosophie comme exercice différé de la philosophie (Deleuze historien)”, in *Gilles Deleuze: Immanence et vie. Hommage à Gilles Deleuze, textes de la revue Rue Descartes* (Paris: PUF, 2006), 59-67. En este texto, como en otros aquí citados de la misma obra (reedición de un número agotado de la revista *Rue Descartes*), cada uno de los autores señala que ha “aprendido a pensar en Deleuze y de él”. Dado que Deleuze negaba ser un gran pensador, que no construyó un “edificio filosófico”, aunque nunca dejó de crear nuevas imágenes de su filosofía, nuevas figuras del plano de inmanencia que cada vez generan otras condiciones al problema del filosofar que, desde Deleuze, consiste en seguir siendo parte de esta serie de realizaciones. Aquí se reúnen textos de Eric Alliez, Alain Badiou, Christine Buci-Glucksmann, Bernard Cache, Danielle Cohen-Levinas, José Gil, Guy Lardreau, Jean-Clet Martin, Toni Negri, Françoise Proust, René Sherer y Lucien Vinciguerra.

35 Lardreau, “L’histoire de la philosophie”, 60-61.

36 *Ibid.*, 61.

37 *Ibid.*, 65. No debemos apresurarnos a creer que Lardreau es conciliador con Deleuze en cuanto a su estilo o forma de escribir la historia de la filosofía, como lo demuestra este pasaje, tan perverso como bello: “Podemos concebir que allí hay entonces un filósofo, sólo uno, del que podemos decir válidamente que escapa a la falsificación: Bergson. [...] Despojen a Bergson de la cortesía burguesa que apenas enmascara la intención criminal, despójenlo de los escritos bien escritos que Politzer consideraba cómicos, que exigían los comerciantes y académicos de la época, y tendrán la tranquilidad de Deleuze; y si lo prefieren, Deleuze es un Bergson mal escrito, tal como lo ordenó nuestra era de pedagogos mal educados, de analfabetos ricos”. *Ibid.*, 60-62.

intuición– nos muestra, al hacerlo, que el método interpretativo es una actualización de un poder propio de los textos, a través de la repetición y la diferencia.³⁸ Bajo la pluma de Deleuze, los filósofos se vuelven irreconocibles: ni diferentes del todo de lo que enseña la historia tradicional de las ideas, ni del todo parecidos a lo que ya sabíamos de ellos. Adquieren así un carácter intempestivo: ya no pertenecen solo a su tiempo, sino que, al contrario, luchan una feroz batalla contra el presente.

Aunque afirmamos la vitalidad de la historia en Deleuze, quien, lejos de devolver el pasado a sus ruinas, se muestra capaz de afirmar la originalidad siempre por venir de los grandes pensamientos (historia de la filosofía), además de mantener una relación creativa, experimental y conceptual con el devenir de las cosas y del tiempo (filosofía de la historia), sabemos que la “historia de la filosofía” de Deleuze no estuvo exenta de dificultades. Manola Antonioli menciona, con razón, en su libro dedicado a esta cuestión, que “acusamos a Deleuze de reducir la actividad filosófica al comentario, o de hacer retroceder a los autores comentados a su propia filosofía”.³⁹ Ella pretende, de alguna manera, rehabilitar las primeras monografías de Deleuze, muy cercanas al comentario o ejercicio de la historia de la filosofía, pero siempre iconoclastas. Así, dirá que “la lectura de las monografías es un requisito previo necesario, y demasiado a menudo olvidado, para comprender las variaciones imperceptibles, las modificaciones y retornos, el juego de diferencias y repeticiones que constituyen la obra deleuziana”.⁴⁰ Y plantea una pregunta importante: “¿Deberíamos leer las monografías de Deleuze como lecturas de Hume, Kant, Leibniz, Nietzsche o Spinoza o como partes de la filosofía de Deleuze?”, a la que responde: “Cada lectura constituirá un elemento del todo fragmentario que es la filosofía de Deleuze (como toda filosofía) pero también puede leerse como un fragmento, utilizado como instrumento para comprender uno de los futuros posibles de la filosofía, que está escondido bajo los nombres de Hume, Nietzsche, Leibniz o Spinoza”.⁴¹

Ahora bien, con estas reflexiones de Antonioli y Lardreau surge otro problema para quienes quieran comentar la obra deleuziana: ¿Deleuze escribe sobre su propia filosofía o escribe sobre otros? Una vez más hay una tensión entre lo Uno y lo múltiple, que formulamos así: la interpretación Deleuze/Deleuze es analógica a la lectura (sería la acusación de reconducir “los autores a su propia filosofía”) y la hipótesis Deleuze/autores es la dialógica de la lectura (la imputación de reducir la “actividad filosófica al comentario”). Unidad, por un lado, gradación por el otro.

¿Deberíamos resolver esta paradoja? La interpretación particular que existe en Deleuze es acusada por todos lados de irrelevante, pero Éric Alliez fue quien mejor expresó su esencia en la conferencia: “Deleuze. Filosofía virtual”, donde plantea la cuestión del comentario: “¿En qué condiciones es posible afirmar que el discurso indirecto libre prestado por Deleuze para constituir el espacio diferencial de su obra ‘como un muro de piedras libres, sin cementar, donde cada elemento es válido por sí mismo y sin embargo está en relación con los demás’ o como ‘un *partchwork* con continuación infinita, conexión múltiple’ (‘Bartleby o la fórmula’), ¿es creador de un nuevo pensamiento y una nueva imagen del pensamiento: el deleuzismo?”⁴²

38 John Sellars, “Gilles Deleuze and the History of Philosophy”, *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 15, no. 3 (2007): 551-60, <https://doi.org/10.1080/09608780701445060>, 2007.

39 Manola Antonioli, *Deleuze et l'histoire de la philosophie* (Paris: Éditions Kimé, 1999), 7.

40 Antonioli, *Deleuze et l'histoire*, 7-8.

41 Ibid., 22.

42 Éric Alliez, *Deleuze. Philosophie virtuelle* (Paris: Éditions Synthélabo, 1995), 9.

Alliez busca superar esta aparente contradicción. Hay dos opciones posibles, nos dice, “instalarse en un plano definido en extensión por *Mil mesetas* (2002) y en intención por *¿Qué es la filosofía?* (1993), y situarse en una posición que sobresale por encima de las monografías”,⁴³ lo que nos parece han hecho la mayoría de los comentaristas de Deleuze, o bien “captar en las monografías filosóficas lo que Deleuze recupera y selecciona como puros estados intensivos de la fuerza anónima del pensamiento sólo para afirmar la transmutación de la filosofía como tal”.⁴⁴ Esta segunda opción (práctica o empirista, frente a la primera que sería teórica) será para Deleuze, continúa Alliez, cuestión “menos de potenciar las filosofías (formalizándolas) que de virtualizarlas (y actualizarlas) según un intercambio perpetuo de lo virtual y lo actual que define el plano de inmanencia como tal”.⁴⁵ Lo que Deleuze hizo por primera vez fue una “virtualización sistemática de la historia de la filosofía como modo de actualización de una nueva filosofía, de una filosofía virtual cuya implementación infinitamente variable nunca deja de hacer pliegues sobre pliegues”.⁴⁶ Aunque estamos de acuerdo con Alliez en este punto, quizás podamos expresarlo de otra manera incluyendo la primera problemática de la ética, es decir, entrecruzando las dos líneas que constituyen la ética y la historia de la filosofía, para ver mejor un campo virtual de la filosofía deleuziana desde el punto de vista del lector, porque la historia deleuziana de la filosofía toma la forma de una dramaturgia, de una verdadera puesta en escena con “personajes conceptuales”, donde se crean alianzas que generan luchas interminables y amores infinitos. O, como dice Ramírez, quien considera el pensar deleuziano como una postura ontológico-pluralista: “Para Deleuze no se puede hacer filosofía sin el conocimiento de la historia de la filosofía, pero a la vez la historia de la filosofía no es algo hecho y acabado, sino algo que se reconstituye a partir del acto filosófico presente”.⁴⁷

De hecho, tras la reflexión sobre la ética, pareciera ahora necesario preguntarnos si Deleuze, como pensador, era coherente con su pensamiento (autenticidad), ya que la ética es esa forma de pensar que vincula teoría y práctica, palabra y acción, pensamiento y vida. Este problema surge por haber elegido a Deleuze como sujeto de este texto, porque nos obliga a pensar desde la emergencia de un fondo de continuidad que funciona como problema: un camino entre múltiples posibles, pero que resuenan siempre al interior de nuestras lecturas y relecturas de sus textos.

43 Alliez, *Deleuze. Philosophie virtuelle*, 10.

44 Ibid., 10-11. Conviene preguntarse el motivo por el que inicia su carrera como filósofo comentando grandes filósofos. Streicher dice que es “como si, para poder escribir su filosofía, hubiera tenido que superar sus inhibiciones relativas a la creación, esclareciéndose con la historia de la filosofía, aunque sólo fuera para poder asumir o soportar el peso de la tradición”. Frédérique Streicher, “La sale gosse de l’histoire de la philosophie”, in *Foucault, Derrida, Deleuze. Pensées Rebelles*, ed. Catherine Halpern (Auxerre: Editions Sciences Humaines, 2013), 148.

45 Alliez, *Deleuze. Philosophie virtuelle*, 14.

46 Ibid., 45.

47 Mario Teodoro Ramírez, “Devenir filósofo: Filosofía e historia de la filosofía según Gilles Deleuze”, *Reflexiones marginales*, no. 45 (2018), <https://revista.reflexionesmarginales.com/devenir-filosofo-filosofia-e-historia-de-la-filosofia-segun-gilles-deleuze>

Una ética de la interpretación

Es a partir de una intuición que comenzamos este apartado final: ¿no hay, en relación con la lectura de Deleuze (o incluso con la lectura en general), cierta imposibilidad de la unidad? Se trata del problema de la multiplicidad, que en rigor es una cuestión metafísica. Y es usando como trasfondo una controversia sobre la ontología deleuziana que abordamos esta última problematización (aunque no sea la controversia misma lo que nos interesa, sino el hecho de que hubo controversia). Este hecho (un autor suscita polémica entre sus intérpretes) estará en el centro de nuestra conclusión, que de algún modo será una “inversión social” de la interpretación de la ética: una ética de la interpretación. Se trata ahora de llevar la reflexión al límite de su poder, porque si la ética de Spinoza, interpretada por Deleuze,⁴⁸ es una ética que se pregunta ¿qué puede hacer un cuerpo?, ahora planteamos, en el trasfondo de nuestra reflexión, una nueva pregunta: ¿qué puede hacer el pensamiento?⁴⁹ Pero también ¿cómo lleva un texto a una nueva relación con el pensamiento?, ¿cómo es él mismo un cuerpo afectado y que afecta?

La presunción ontológica

Una intuición que tuvimos al comienzo fue considerar la ontología como una forma indirecta de entender la ética. Deleuze es el pensador del devenir, del movimiento, del cambio y de la diferencia. Entonces, ¿no está cualquier comentario sobre la filosofía de Deleuze condenado a la imposibilidad de decir algo definitivo? O, a la inversa, ¿el comentarista que cree que puede decir algo definitivo sobre la filosofía deleuziana no estaría equivocado por la verdad misma que cree que está afirmando? Y aquí aparece Alain Badiou, cuyo comentario sobre Deleuze evoca la cuestión ontológica. Cuando publicó su libro *Deleuze. La clameur de l'Être*, en 1997, estalló una polémica.

La controversia entre Deleuze y Badiou gira en torno a una disputa sobre la ontología y la interpretación de la filosofía deleuziana. Deleuze es el pensador del devenir, del cambio y de la diferencia, pero, como muestra la polémica, ¿es posible afirmar algo definitivo sobre su filosofía? Para Badiou, la interpretación dominante de Deleuze como un defensor de la multiplicidad y la liberación de los deseos es errónea. En su libro, Badiou afirma que la filosofía de Deleuze, en realidad, “contrariamente a la imagen común (Deleuze como liberador de la multiplicidad anárquica de los deseos y las extravagancias), contrario incluso a las indicaciones aparentes de la obra, que juegan con la oposición múltiple/multiplicidades [...], se trata de la venida del Uno, rebautizado por Deleuze como el Uno-todo; a ese pensamiento se dedica”⁵⁰. Badiou ofrece así una relectura radical de Deleuze que resume en tres puntos: (a) esta filosofía se articula en torno a una metafísica del Uno; (b) propone una ética del pensamiento que exige desposesión y ascetismo, y (c) es sistemática y abstracta. Para Badiou, la obra de Deleuze, lejos de fomentar el caos y la multiplicidad, persigue una concepción ordenada y jerárquica del ser.

48 Deleuze, *Spinoza, filosofía práctica*.

49 Deleuze nos dice que la frase de Spinoza “lo que un cuerpo puede” se aplica a todos los cuerpos. Deleuze, *Spinoza, filosofía práctica*, 155. Por eso también puede ser “lo que puede la sociedad”, “lo que puede una institución”, “lo que puede una relación”, “lo que puede un suceso” y, quizás lo que aquí nos interesa, “lo que puede hacer una lectura”. El verbo “poder” en “lo que un cuerpo puede” es aquí potencia, “lo que un pensamiento puede” es pensar el pensamiento hasta donde sea posible hacerlo.

50 Alain Badiou, *Deleuze. La clameur de l'Être* (Vanves: Hachette, 2007), 19, 29.

Esta interpretación de Badiou no fue bien recibida. Críticos como Éric Alliez⁵¹ y José Gil⁵² señalaron que Badiou malinterpretó a Deleuze, reduciendo su obra a formas fijas y opuestas, destruyendo la dinámica y el proceso de pensamiento deleuziano. Alliez, por ejemplo, argumentó que Badiou reduce la filosofía de Deleuze a una visión platónica, donde la multiplicidad y lo singular se deben subordinar a lo Uno. Además, Gil criticó el que Badiou intentara detener el flujo del pensamiento de Deleuze, condenando su obra a una interpretación rígida. Y añade que Badiou no hizo caso de la advertencia de *Empiricismo y subjetividad* (1953) sobre las objeciones a los filósofos: “Lo que dice un filósofo, lo presentamos como si fuera lo que hace o lo que quiere”.

El regreso a la polémica es importante porque va mucho más allá: “Compromete la identidad contemporánea de la filosofía, constituyendo su división institucional en dos bloques, fenomenológico y analítico, según una lógica que empezamos a saber que autoriza todas las alianzas de formas y contenidos”.⁵³ Badiou, sin embargo, defendió su posición, alegando que sus críticos no comprendieron su enfoque ontológico. En su respuesta, publicada en 2000 en el número 1 de la revista *Multitudes*, reitera que la disputa se centra en la ontología y en cómo la filosofía de Deleuze se conecta con la verdad, el acontecimiento y lo eterno. Badiou reprocha a sus detractores que se limitan a defender la ortodoxia de Deleuze sin examinar en profundidad los aspectos filosóficos más complejos de su obra.

Así, de toda esta controversia sobre la “ontología”, parece que lo que está en juego realmente es la ética de la lectura. La polémica terminará ahí, no se resolverá. Badiou sigue su propio camino, sus tesis son retomadas, en particular, por Slavoj Žižek⁵⁴ en *Órganos sin cuerpos*, y accede así al universo anglosajón.⁵⁵ Esta controversia muestra lo fundamental que es la cuestión de la ontología en Deleuze, sobre todo para sus comentaristas. Y, aunque la disputa no se resuelve, destaca la tensión entre las interpretaciones de la obra de Deleuze y la forma en que su pensamiento es comprendido, tanto por sus seguidores como por sus críticos. Muestra también que el centro del debate era la lectura vista como fuente de la verdad deleuziana, así como del error, siempre del lado del adversario. Pero la lectura, tal como la entendemos aquí, no se limita a explicar o sacar a la luz una verdad oculta desde siempre. Leer no es solo explicar; al contrario, es implicar y es complicar, es invertirse en una relación entre dos cuerpos, complicando y subvirtiendo las interpretaciones previas. Ahora bien, hay otro interés en la controversia que se sitúa en otro nivel: una vez más, una segunda lectura, esta vez sobre lo performativo, nos llevará de lo ontológico a lo deontológico.

51 Éric Alliez, “Sur la philosophie de Gilles Deleuze: une entrée en matière”, in *Gilles Deleuze: Immanence et vie. Hommage à Gilles Deleuze, textes de la revue Rue Descartes* (Paris: PUF, 2006).

52 José Gil, “L’alphabet de la pensée”, in *Gilles Deleuze: Immanence et vie. Hommage à Gilles Deleuze, textes de la revue Rue Descartes* (Paris: PUF, 2006), 11-26.

53 Éric Alliez, “Badiou/Deleuze”, *Multitudes*, Vol. 1, no. 1 (2000): 193.

54 Slavoj Žižek, *Órganos sin cuerpos. Sobre Deleuze y consecuencias* (Valencia: Editorial Pre-Textos, 2006).

55 Alliez volverá a ello esporádicamente, entre otros en el artículo “Badiou. La grâce de l’universel” (*Multitudes*, septiembre de 2001), con ocasión del libro: Alain Badiou, *San Pablo. La fundación del universalismo* (Barcelona: Anthropos, 1999).

De la ontología a la deontología: lo performativo

Si hay un interés ontológico y deontológico en la controversia Badiou-deleuziana, es este: Badiou, partidario de la interpretación de lo Uno en Deleuze, ha roto la armonía unificada de los “deleuzianos” que lo critican por no actuar éticamente en su interpretación; en ese preciso momento, Badiou era el elemento diferencial de la interpretación deleuziana. Genial inversión de convicciones, donde nadie logra llevar a cabo su interpretación, hacer lo que dice cuando lo dice: la ruptura entre lo dicho y lo que hacemos cuando lo decimos. Por eso, más allá del debate ontológico, lo que nos interesa es el debate mismo. A través de los insultos y citas que se lanzaban unos a otros, al final hablaron poco sobre ontología. Lo que sobresale (y es lo que nos interesa aquí) son los comentarios sobre la interpretación. Alliez, Villani y Gil señalan rápido el problema de Badiou: la falta de ética en su lectura. Badiou responde por su parte que esta es precisamente la crítica que los académicos hicieron a la obra de Deleuze en su época.

Por tanto, toda la controversia sobre la ontología es más bien una controversia sobre la interpretación y la ética, o, mejor, sobre la ética de la interpretación. Pareciera que decimos que toda perspectiva sobre la filosofía deleuziana se refiere a esto: que la política, la ontología o la metafísica se reducen en última instancia a la simple noción de ética. Esto está lejos de la verdad, aunque las nociones de ética e interpretación sean datos olvidados en los comentarios sobre Deleuze y rara vez se consideren. Lo que nos parece mucho más relevante es que la lectura de Deleuze y las controversias que rodean sus textos siempre se refieren a estas nociones que, en última instancia, son un requisito previo para cualquier reflexión sobre la naturaleza del comentario. El corpus deleuziano hay que diseccionarlo y examinarlo más allá de las convenciones, más allá de lo que se ha dicho y escrito sobre él. Este gesto que es la disección hay que hacerlo no por desafío a los narradores ni porque cuestionemos sus conclusiones, sino porque nos parece que este trabajo es necesario antes de pensar por uno mismo.

El gran debate ontológico consiste en saber si existe la figura del Dos (dos lecturas o una lectura doble): en la filosofía de Deleuze hay un pensamiento de lo Uno y lo múltiple, por un lado, y un pensamiento de la multiplicidad por otro. ¿Qué tal situar la lectura de Deleuze en un proceso que implique: (a) leer una segunda vez en la perspectiva de una temática (leer la ética): una lectura *vinculante*; (b) leer como una lectura cruzada sobre la lectura, donde el fondo se convierte en la forma (leer éticamente): una lectura *performativa*, y (c) leer la lectura (leer nuestra ética como la de un lector): una lectura *valorativa*?

En ningún momento se tratará de creernos poseedores de alguna verdad, no se trata de probar una hipótesis, sino de explorar un plano de hipótesis, un campo virtual. No podemos olvidar que, desde Nietzsche, el ejercicio de interpretación activa del mundo es “la herramienta desde la cual cada ser humano toma distancia de aquellos conceptos morales que se le impusieron por medio de un adoctrinamiento social o religioso; para forjar para sí mismo un carácter ético que le permita ubicarse dentro de su entorno en cada momento de su vida”;⁵⁶ para que empecemos a construir nuestras propios dispositivos, es decir, nuestras propias virtudes, aquellas que nos permitan inventar una identidad original, y dejemos de ser y representar una “igualdad” dentro de un grupo. Por eso, tampoco podemos ignorar que nuestro comentario, como el de cualquier otro comentarista, tendrá un lugar en la serie de interpretaciones: ¿cuál es el lugar de este texto entre todas las interpretaciones deleuzianas? ¿Dónde estamos en la tribu

56 Alba Elizabeth Huitrón, “La forja de una identidad ética en el pensamiento de Nietzsche”, *En-claves del pensamiento*, Vol. 12, no. 23 (2018): 23, https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-879X2018000100013 2018.

de sus seguidores? La respuesta es, parafraseando a Cavell,⁵⁷ otra pregunta: ¿debemos *querer* decir lo que decimos? Porque todo se trata de la cuestión de la realidad del quehacer filosófico y de la eficacia concreta de su discurso en la cotidianidad.⁵⁸ De ahí también el título de este artículo: “¿Una lectura ética de Deleuze?”, es decir, una lectura entre otras, mediada por el deseo, una actualización del sentido en medio de una virtualidad plural. Entonces las preguntas sobre el lugar de nuestro texto entre todos los comentarios no tendrían respuesta, pues todas sufren un *performance*.

Leer dos veces significa también reconocer y aceptar la relatividad de la propia lectura, así sea paralela a otras. Así, nuestra intuición ha sido comprender el problema a través del eterno retorno, que entendemos como reflexividad. Quizás una reflexividad distinta a la que habitualmente entiende la filosofía. Si la hermenéutica ve en la reflexividad y la interpretación una forma de infinito, como infinidad de movimientos, aquí entendemos el movimiento como algo dual: movimiento cero y movimiento diferencial, es decir, el infinito ya está en el movimiento.

No debemos olvidar que esta cuestión de la performatividad del pensamiento y la responsabilidad del lector/comentarista, entendida como la capacidad de los textos filosóficos para generar efectos en el mundo (ya sean transformaciones conceptuales o sociales), trasciende a Deleuze y se aplica a otros autores y disciplinas. Basta mencionar a John Austin⁵⁹ cuando recuerda cómo hacer cosas con palabras, o a Judith Butler y su idea de que las identidades de género se producen a través de la repetición de actos performativos, o las teorías de Foucault y Agamben cuando afirman que la relación entre poder y saber implica que los pensamientos y conceptos nunca son neutrales, sino que producen efectos materiales en las relaciones sociopolíticas. O, mejor, los significativos aportes de Gadamer⁶⁰ y Ricoeur⁶¹ a la cuestión de la responsabilidad interpretativa, recordándonos que la interpretación es un diálogo donde el lector no es un observador neutral, sino un actor y que el acto de leer no solo “comprende” el texto, sino que transforma al lector. Además de la filosofía, estas ideas de performatividad y responsabilidad se expanden a otras disciplinas, como la literatura, el arte, las ciencias sociales e incluso la política, como lo muestran Chantal Mouffe o Ernesto Laclau cuando argumentan que la democracia misma es una práctica performativa, que no solo refleja el consenso político, sino que lo crea y recrea a través de los discursos y las prácticas.

Esto coincide en parte con lo que José Gil señala acerca de Deleuze: “No se trata de la posibilidad de abrir la obra a infinitas interpretaciones y lecturas, sino de la virtual continuación del movimiento interno del pensamiento desde el trabajo hacia otras obras”.⁶² Así, este texto ofrece no solo un comentario sobre la obra de Deleuze, sino que también intenta pensar qué es un comentario. Una pregunta más personal está en el origen de este cuestionamiento: ¿qué me da derecho a comentar a los grandes autores, a proponer

57 Stanley Cavell, *¿Debemos querer decir lo que decimos? Un libro de ensayos* (Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2017).

58 Carlos Germán Juliaio-Vargas, “¿Una filosofía de lo ordinario?”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, Vol. 63, no. 165 (2024): 25-37.

59 John L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones* (Barcelona: Paidós, 1990).

60 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999).

61 Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003).

62 Gil, “L’alphabet de la pensée”, 18.

algo en lo que ellos todavía no han pensado? Esta pregunta ayudará a responder la primera pregunta que hicimos al comienzo de este texto y que aún no ha sido respondida: ¿por qué elegir a Gilles Deleuze entre todas las personas?

Referencias

- Alliez, Éric. *Deleuze. Philosophie virtuelle*. Paris: Éditions Synthélabo, 1995.
- _____. “Badiou/Deleuze”. *Multitudes*, Vol. 1, no. 1 (2000): 192-4. <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2000-1-page-192.htm>
- _____. “Sur la philosophie de Gilles Deleuze: une entrée en matière”. In *Gilles Deleuze: Immanence et vie. Hommage à Gilles Deleuze, textes de la revue Rue Descartes.*, 49-57 Paris: PUF, 2006.
- Antonioli, Manola. *Deleuze et l'histoire de la philosophie*. Paris: Éditions Kimé, 1999.
- Austin, John L. *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Barcelona: Paidós, 1990.
- Badiou, Alain. *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona: Anthropos, 1999.
- _____. “Un, multiple, multiplicité(s)”. *Multitudes*, Vol. 1, no. 1 (2000): 195-211. <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2000-1-page-195.htm>
- _____. *Deleuze. La clameur de l'Être*. Vanves: Hachette, 2007.
- Bayard, Pierre. *Cómo hablar de los libros que no se han leído*. Barcelona: Anagrama, 2008.
- Béjar, Carlos. “Las derivas éticas del concepto de ‘repetición’ y su prolongamiento en la teoría de lo minoritario en la filosofía de Gilles Deleuze”. *Tópicos. Revista de Filosofía*, no. 61 (2021): 259-93. <https://doi.org/10.21555/top.v0i61.1179>
- Cavell, Stanley. *¿Debemos querer decir lo que decimos? Un libro de ensayos*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2017.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 1971.
- _____. *Pourparlers. 1972-1990*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1990.
- _____. *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores, 1996.
- _____. *Diferencia y repetición*. Madrid: Amorrortu, 2002.
- _____. *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós, 2005.
- _____. *Spinoza, filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets, 2006.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós, 1985.
- _____. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 1993.
- _____. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Editorial Pre-Textos, 2002.
- Deleuze, Gilles y Claire Parnet. *Diálogos*. Valencia: Editorial Pre-Textos, 1980.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.
- Gil, José. “L'alphabet de la pensée”. In *Gilles Deleuze: Immanence et vie. Hommage à Gilles Deleuze, textes de la revue Rue Descartes*, 11-26. Paris: PUF, 2006.
- Huitrón, Alba Elizabeth. “La forja de una identidad ética en el pensamiento de Nietzsche”. *En-claves del pensamiento*, Vol. 12, no. 23 (2018): 13-41. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-879X2018000100013
- Juliao-Vargas, Carlos Germán. “De Spinoza a Deleuze y Guattari: El deseo como poder de afirmación y de creación”. *Nuevo Pensamiento*, Vol. 12, no. 20 (2022): 64-79. <https://p3.usal.edu.ar/index.php/nuevopensamiento/article/view/6608>
- _____. “El deseo, cuestión existencial, estética y filosófica”. *Ética & Cine Journal*, Vol. 13, no. 2 (2023): 75-86. <https://doi.org/10.31056/2250.5415.v13.n2.41972>
- _____. “¿Una filosofía de lo ordinario?”. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, Vol. 63, no. 165 (2024): 25-37. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia/article/view/56243/58793>
- Lardreau, Guy. *L'exercice différé de la philosophie. À l'occasion de Deleuze*. Paris: Éditions Verdier, 1999.
- _____. “L'histoire de la philosophie comme exercice différé de la philosophie (Deleuze historien)”. In *Gilles Deleuze: Immanence et vie. Hommage à Gilles Deleuze, textes de la revue Rue Descartes*, 59-67. Paris: PUF, 2006.
- León, Eduardo Alberto. “Gilles Deleuze: hacia una ética inmanente del deseo”. *Revista Filosofía UIS*, Vol. 17, no. 2 (2018): 194-207. <https://doi.org/10.18273/revfil.v17n2-2018011>

- Martin, Jean-Clet. *La philosophie de Gilles Deleuze*. Paris: Éditions Payot, 2005.
- Mengue, Philippe. *Deleuze o el sistema de lo múltiple*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2008.
- Nietzsche, Friedrich. *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- Ramírez, Mario Teodoro. “Devenir filósofo: Filosofía e historia de la filosofía según Gilles Deleuze”. *Reflexiones marginales*, no. 45 (2018). <https://revista.reflexionesmarginales.com/devenir-filosofo-filosofia-e-historia-de-la-filosofia-segun-gilles-deleuze>
- Ricœur, Paul. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Sellars, John. “Gilles Deleuze and the History of Philosophy”. *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 15, no. 3 (2007): 551-60. <https://doi.org/10.1080/09608780701445060>
- Sloterdijk, Peter. *El pensador en escena: el materialismo de Nietzsche*. Valencia: Editorial Pre-Textos, 2000.
- Streicher, Frédérique. “La sale gosse de l’histoire de la philosophie”. In *Foucault, Derrida, Deleuze. Pensées Rebelles*. Edited by Catherine Halpern, 143-7. Auxerre: Editions Sciences Humaines, 2013.
- Žižek, Slavoj. *Órganos sin cuerpos. Sobre Deleuze y consecuencias*. Valencia: Editorial Pre-Textos, 2006.